

## Und Adam versteckte sich: Privatheit und Öffentlichkeit als subjektive Erfahrung

Hitzler, Ronald

Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hitzler, R. (1985). Und Adam versteckte sich: Privatheit und Öffentlichkeit als subjektive Erfahrung. *Soziale Welt*, 36(4), 503-518. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-57813>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

# Und Adam versteckte sich

## Privatheit und Öffentlichkeit als subjektive Erfahrung

Von Ronald Hitzler

Helmuth Plessners eingängige Metapher vom Menschen als einem doppelgängerischen Wesen verweist nicht nur die empirischen Sozialwissenschaften auf zwei miteinander verknüpfte Themenbereiche, eben den der privaten und den der öffentlichen Sphäre, sondern empfiehlt zunächst die durchaus problematische *Dialektik* des strukturellen Sachverhalts unserer Aufmerksamkeit. Begründungslogisch scheint die Notwendigkeit unabweisbar, vor aller *soziologischen* Wirklichkeitsanalyse, die Konstitutionsprinzipien von Privatheit und Öffentlichkeit phänomenologisch zu beschreiben und ihre kulturtheoretischen Implikationen zu reflektieren.<sup>1)</sup> Die nachfolgenden Überlegungen fußen also auf der Prämisse, daß sich gesellschaftliche Wirklichkeit nicht — auch nicht partiell — subjektfrei rekonstruieren läßt, ohne dabei gerade ihren spezifischen Eigen-Sinn zu verfehlen. Positiv formuliert: Existenz ist selbstkonstitutiv als Subjektivität, und Subjektivität ist konstitutiv für soziale Welt.<sup>2)</sup> Damit aber sind wir eben darauf verwiesen, zunächst das Phänomen subjektiver Erfahrung bzw. subjektiver „Gegebenheiten“ von Privatheit und Öffentlichkeit zu beschreiben.

### 1. Kontinuum und Strukturprinzipien

Jeder normale, hellwache Erwachsene „weiß“ im allgemeinen, ob die Situation, in der er sich aktuell befindet, in der er sich befunden hat und — hypothetisch — sogar, *ceteris paribus*, in der er sich befinden wird, (eher) eine öffentliche oder (eher) eine private ist. Vor der Notwendigkeit aber, dieses mehr oder minder selbstverständliche Wissen strukturell zu reflektieren, zeigt sich, daß die *Differenzierung zwischen privat und öffentlich* höchst unklare Grenzen und fließende Übergänge aufweist. Zwar scheint die Unterscheidbarkeit zusammenzuhängen damit, wie eine Situation — subjektiv „willkürlich“ oder intersubjektiv verbindlich — definiert ist, also etwa, wie umfassend die (vermeintliche) Kompetenz zur Situationsbewältigung, wie beschränkt oder unbeschränkt die (vermeintliche) Dominanz gegenüber der Situation ist. Aber diese Bestimmungen beruhen eher auf alltagspragmatisch „bis auf weiteres“ hinreichenden Differenzierungskriterien, denn auf analytisch fixierbaren Erfahrungsinhalten. Auf der Ebene alltäglicher Erfahrung lassen sich offenbar Privatheit und Öffentlichkeit nicht scharf gegeneinander abgrenzen. Es scheint vielmehr, als lebten wir in einem Kontinuum zwischen den beiden Extremen Privatheit und Öffentlichkeit, deren Sphären sich alternierend ausdehnen

<sup>1)</sup> Denn: „Das Problem besteht darin, daß die objektiven Eigenschaften historischer sozialer Wirklichkeiten auf den universalen Strukturen *subjektiver* Orientierung in der Welt beruhen“ (L u c k m a n n, 1981, S. 8).

<sup>2)</sup> „Soziales ist nur dann verständlich, wenn es auf die ursprünglichen Akte, in denen es konstituiert wurde, zurückgeführt werden kann“ (K n o b l a u c h, 1985, S. 47). — Vgl. in diesem Sinne auch Hitzler, 1982a und 1984. — Hier scheint sich ein zumindest partieller Konsens mit der, konstitutionslogisch allerdings ‚naiven‘, Bolte-„Schule“ abzuzeichnen (vgl. Bolte und Treutner, 1983, außerdem z. B. Beck, 1983, und Neidhardt, 1984); die Differenzen sind noch auszuloten.

und schrumpfen, pulsierend gleichsam von Situation zu Situation. Ja, selbst gleichartige Situationen erfahren wir von der einen Seite her als eher privat, von der anderen Seite her als eher öffentlich.<sup>3)</sup>

Dies hängt damit zusammen, daß unsere Orientierung in der Welt unter Verwendung dessen statthat, was *Tiryakian* „*hypothetische Bezugsrahmen*“ (assumptive frames of reference) genannt hat:<sup>4)</sup> Unter hypothetischen Bezugsrahmen sind die *allgemeinen* Erfahrungsstrukturen zu verstehen, in denen Situationen gegeben sind, bzw. die Bedingungen, unter denen Situationen definiert werden. Hypothetische Bezugsrahmen, die normalerweise nicht selber intentional erfaßt werden, sind Konglomerate aus verbalisierbaren Ideen und Repräsentationen, aber auch aus nicht-verbalisierbaren Gefühlen und Empfindungen. Sie konstituieren unsere Erfahrung als Wechselspiel von *Wahrnehmung* und *Vorstellung*. Je nachdem also, mit welchem hypothetischen Bezugsrahmen wir eine Situation erfassen, gewärtigen wir sie als (eher) privat oder als (eher) öffentlich.

Das heißt vor allem, daß eine solche Differenzierung *lebensweltlich* nicht substantiell und nicht aufgrund objektiver Merkmale erfolgt. Wenn sich eine aktuelle Situation für mich also gegen eine vergangene, zukünftige oder auch nur imaginierte Situation abhebt, die weniger privat erscheint, dann werde ich sie typischerweise als (eher) privat erfassen. Wenn sie sich vor dem Hintergrund einer privateren Situation konstituiert, dann werde ich sie typischerweise als (eher) öffentlich erfahren.<sup>5)</sup>

Wie situativ variabel und inhaltlich unbestimmbar die Abgrenzung zwischen privat und öffentlich aber auch immer erscheint, die Tatsache, daß sie überhaupt erfolgt, verweist doch auf zugrundeliegende, rekonstruierbare Prinzipien, auf eine wenigstens strukturelle Dualität der Erfahrung, auf der erst die angedeutete Dialektik sich lebensweltlich zu entfalten vermag: Privatheit und Öffentlichkeit haben, vor allen konkreten Bestimmungen und Füllungen, ihre formale Entsprechung in den Prinzipien der *Unzugänglichkeit* und der *Zugänglichkeit*.<sup>6)</sup> Das Prinzip der Unzugänglichkeit konstituiert sich idealtypisch in *individuellen Bewußtseinsleistungen*, das Prinzip der Zugänglichkeit konstituiert sich idealtypisch im *unmittelbaren Zusammensein*, in der face-to-face-Situation. Damit ist weder behauptet, individuelles Bewußtsein sei axiomatisch per se „privat“, noch ist behauptet, unmittelbares Zusammensein sei uneingeschränkt „öffentlich“. Behauptet wird lediglich, daß es *subjektiv* nichts Privateres als individuelle Bewußtseinsleistungen und nichts Öffentlicheres als das unmittelbare Zusammensein gibt.<sup>7)</sup>

<sup>3)</sup> Vgl. *Kruse*, 1980, bes. S. 28 ff.; ähnlich auch *Hunziker*, 1982.

<sup>4)</sup> Vgl. *Tiryakian*, 1973, außerdem (natürlich) *Goffman*, 1977.

<sup>5)</sup> Dieses Phänomen: Wirklichkeit als Perspektivenproblem, das *Schütz* (theoretisch in *Schütz*, 1971a und 1971b, exemplarisch in *Schütz*, 1972) von William *James* adaptiert, und das insbesondere *Goffman* auf die Vielfalt unserer Alltagserfahrungen appliziert hat, spielt ja bereits in der Genesis eine wichtige Rolle (vgl.: Die Bibel, 1. Mose 2/25 bis 3/22).

<sup>6)</sup> Vgl. hierzu *Bates*, 1964, aber auch das Konzept der Vorder- und der Hinterbühne bei *Goffman*, 1969.

<sup>7)</sup> *Kersten*, 1983, hingegen vertritt die Auffassung, daß es ‚absurd‘ sei, mein Bewußtseinsleben als ‚privat‘ zu bestimmen. Aber *Kersten* setzt nicht bei der Intentionalität an, sondern bei dem, worauf Intentionalität sich richtet. — Für die Argumentation hier hilfreich: z. B. *Luckmann*, 1980a.

## 2. Absonderung und Distanznahme

*Privatheit* hat die semantische Bedeutung der Absonderung, des Abgesondert-Seins.<sup>8)</sup> Für den Alltagsverstand ist der Privatbereich ja durchaus jene Sphäre, in der wir unseren Absonderlichkeiten frönen mögen: Wir alle tun ja „ganz privat“ wohl Dinge, die absonderlich erscheinen würden, und die damit problematisch wären, würden sie veröffentlicht. Offenbar läßt sich auch in diesem Falle jedoch nicht generell bestimmen, wo denn nun unsere Privatsphäre anfängt bzw. endet. Trotzdem können wir begründet vermuten, daß *jeder Mensch*, wenn er sich allein wähnt, Dinge tut, die er eben *nur* dann tut, wenn er sich alleine wähnt.<sup>9)</sup> (Was keineswegs ausschließt, daß manche Menschen manches auch dann *nicht* tun, wenn sie sich allein wähnen — vielleicht, weil der ‚öffentliche Blick‘ sie niemals gänzlich zu entlassen scheint.) Jedenfalls: Manch einer bohrt nur in der Nase, wenn er sich unbeachtet weiß, mancher defäkiert nur, wenn er ganz allein ist, mancher onaniert nur ‚im Geheimen‘.<sup>10)</sup> (In Ausnahmesituationen läßt sich das alles möglicherweise — aber nur möglicherweise — relativieren.) Mancher spricht auch nur ganz privat mit seinem Herrgott, mit seinem Dämon, mit seiner Katze. Mancher mag beim Essen jede Gesellschaft fliehen, mancher beim Trinken, mancher beim Tragen besonderer Kleidungsstücke. Mit Sicherheit gibt es dergestalt nicht nur individuelle Eigenheiten, sondern auch ganze lebensstilspezifische Muster entlang den verschiedenen Grenzen sozialer Ungleichheit.<sup>11)</sup> Vor allem aber variieren die kollektiven Vorstellungen darüber, was privat, intim, geheim, absonderlich sei oder zu sein habe, von Kultur zu Kultur, von Epoche zu Epoche.<sup>12)</sup>

So mannigfaltig aber die ‚ganz privaten‘ Äußerungs- und Entäußerungsformen auch sind, nichts ist subjektiv privater als das, was wir denken. (Wobei zum ‚Denken‘ hier alles zählen soll, was unser Bewußtsein ausmacht: also etwa spontane Emotionalität ebenso wie reflexive Rationalität.) Damit aber wird wiederum nicht behauptet, Denken sei per se und in jedem Fall privat: Wenn ich etwa weiß, daß meinem Gott mein Innerstes ein ‚offenes Buch‘ ist, dann kann ich mich folgerichtig mit meinen Gedanken zwar von meinen Mitmenschen, nicht aber von dieser — moralisch wahrscheinlich verbindlichen — Instanz absondern. Und wenn ich weiß, daß nicht *ich* denke, sondern das ‚Es‘ durch mich hindurchdenkt, dann mag es für mich wohl auch Experten geben, die besser wissen als ich, was ich denke bzw. was ‚Es‘ eben denkt.

Um es noch einmal zu betonen: Denken umfaßt Emotionen ebenso wie Kognitionen. Das heißt vor allem, daß meine Emotionen *nicht* etwa eine noch privatere Angelegenheit sind als meine Reflexionen. Was ich fühle, das ist nicht geheimnisvoller oder auch nur intimer als das, was sonst mein Bewußtsein leistet. Nur die

<sup>8)</sup> In diesem Sinne siehe Gehlen, 1978. — Eher problematisch: Fischer, 1975.

<sup>9)</sup> „Der Unterschied zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich läuft letztlich auf einen Unterschied zwischen Dingen, die für die Öffentlichkeit, und denen, die für die Verborgenheit bestimmt sind, hinaus.“ (Arendt, 1981, S. 69). — Vgl. auch Bahrdt, 1961, S. 52, sowie Kruse, 1980, S. 32.

<sup>10)</sup> Zum Zusammenhang des Privaten mit dem Geheimen vgl. Simmel, 1968a. — Höchst originell entwickelt Serres diesen Gedanken am Phänomen des Schmutzigen. (Vgl. Serres, 1981, S. 217–221).

<sup>11)</sup> Vgl. Bourdieu, 1982, aber auch Beck, 1983 und — als Versuch einer Synthese — Michailow, 1984.

<sup>12)</sup> Exemplarisch zum ersten Duerr, 1984 und Mead, 1955, zum letzteren etwa Elias, 1977, Gehlen, 1957 und Habermas, 1976.

„Partitur“ der Emotionen ist vielleicht komplexer als die der Kognitionen; vielleicht ist sie aber auch nur nicht so gut erforscht.<sup>13)</sup> Jedenfalls verweist, in der existenzial-phänomenologischen Rekonstruktion, das Prinzip der Absonderung und der Distanznahme auf das kontingente subjektive Bewußtsein, das stets das transzendiert, dessen es gewahr wird: Bewußtsein ist das Nichtkommunikative schlechthin, ist vielmehr Intentionalität, die Kommunikation erst konstituiert. Und Modi der Intentionalität sind eben auch Gefühle: Gefühle sind bewußt, und Gefühle sind sinnhaft, wenngleich sie nicht-reflexiv, wenngleich sie spontan sind. Gefühle sind nicht mehr und nicht weniger „authentisch“ als Kognitionen, sondern sie sind einfach eine *andere* Art und Weise des Weltverstehens. Sie sind, wie jene, in höchstem Maße vor-kommunikativ, privat.<sup>14)</sup> Aber Gefühle sind *auch* Reaktionen auf die Erfahrung meiner Veröffentlichung, die sich in der Begegnung mit dem anderen konstituiert. Der andere ist ja nicht, wie ein Ding, Objekt meiner (privaten) Welt, sondern in seinem spezifischen Sein als anderer, als alter ego, transzendiert er meine Erfahrung von ihm, ist nicht Gegenstand, sondern Gegen-Stand meines Bewußtseins von ihm. Der andere ist mir gegeben zugleich als Objekt meiner Zuschreibungen *und* als Subjekt, dem ich als Objekt *seiner* Zuschreibungen gegeben bin. Ich erfahre „mich“, *indem* ich dem anderen begegne, als Träger von Eigenschaften, als Identität. Auf diese Erfahrung des Ausgeliefertseins, der Ohnmacht, eben reagiere ich spontan mit Gefühlen, also gleichsam „magisch“: Gefühle sind in diesem Kontext zu verstehen als Bewußtseinsakte, die darauf zielen, dieses „außer Kontrolle“-Geraten meiner Privatheit, dieses Öffentlich-Werden, Erkannt-Werden zu entwirklichen. In der Begegnung mit dem anderen verliere ich die Omnipotenz, Wirklichkeit zu definieren, und auf diesen Verlust antworte ich spontan, damit, daß ich versuche, die Definitions-Kompetenz des anderen zu ent-wirklichen.

### 3. Anwesenheit und Rollenspiel

*Öffentlichkeit* nun ist zu verstehen — in idealtypischer Entsprechung zur Privatheit — mit der Bedeutung des Offenbaren, des Einbezüglichen.<sup>15)</sup> Die Feststellung, daß dieses Prinzip von der subjektiven Erfahrung her auf das unmittelbare Zusammensein, auf die Face-to-face-Situation verweist, schließt ein, daß sich Öffentlichkeit *sinnhaft* nicht quantitativ, sondern nur qualitativ bestimmen läßt: Öffentlichkeit meint die Erfahrung weniger des wechselseitigen Wahrnehmens als die des wechselseitigen Wahrgenommen-Werdens.<sup>16)</sup> Grundvoraussetzung dieser Erfahrung ist die körperliche Anwesenheit anderer zusammen mit mir; vorzugsweise eben anderer *Menschen* zusammen mit mir.<sup>17)</sup> Die gemeinsame körperliche Anwesenheit hat bereits kommunikativen Gehalt, veröffentlicht uns bereits.

Das heißt, selbst wenn wir uns in einer Situation unmittelbaren Zusammenseins *nicht* miteinander in Beziehung bzw. auseinandersetzen wollen, kommen wir doch

<sup>13)</sup> Ein neuer Beitrag zur — systemtheoretischen? — Konzeptualisierung steht zu erwarten; vgl. vorab Gerhards, 1984.

<sup>14)</sup> Vgl. zu dieser Auffassung Sartre, 1982 sowie Sartre, 1981.

<sup>15)</sup> In diesem Sinne vgl. wiederum Gehlen, 1978.

<sup>16)</sup> „Das ‚vom-anderen-gesehen-werden‘ ist die Wahrheit des ‚den-anderen-sehens‘.“ (Sartre, 1962, S. 343).

<sup>17)</sup> Daß es sich um andere *Menschen* handeln muß, ist durchaus nicht selbstverständlich — jedenfalls nicht in anderen Kulturen und auch nicht in konstitutionslogischer Hinsicht, wie Luckmann, 1980b, gezeigt hat. — Zum unmittelbaren Zusammensein mit nicht-menschlichen Wesen siehe Duerr, 1978 und Hitzler, 1982b.

nicht umhin, uns wechselseitig zu offenbaren — uns eben in dem Maße zu offenbaren, wie wir für den je anderen überhaupt zugänglich sind (und ihm eben nicht — im Sinne mittlerer Transzendenz — prinzipiell unerfahrbar bleiben).<sup>18)</sup> Wenn wir dem anderen face-to-face begegnen, so entäußern wir uns auf ihn hin — und zwar unumgänglich.<sup>19)</sup> Total wird die Situation, in der wir uns leibhaftig erkennen, dann, wenn wir uns unverhüllt gegenüber treten (unverhüllt von Symbolen, von Etiketten, von verbarrikadierenden Objekten und von Kleidung). Diese kulturelle Total-Entblößung wird z. B. von bestimmten Formen von Gruppentherapien als wesentliche Voraussetzung rückhaltloser Selbst-Entblößung und damit als notwendiger Schritt zum therapeutischen Erfolg angesehen.<sup>20)</sup>

In der direkten Wahrnehmung durch den anderen, in der sich für die subjektive Erfahrung Öffentlichkeit schlechthin konstituiert, verkehrt sich die Subjekthaftigkeit meines Erlebens in das Erleben meiner selbst als einem prinzipiell öffentlichen Objekt. Ich, als Leib, erscheine als Körper, werde ‚obszön‘, un-verschämt<sup>21)</sup>, und zwar als Konsequenz der dialektischen Erfahrung meiner Leiblichkeit: Meine Leiblichkeit nämlich ist — im Gegensatz zur Welt der Objekte — für mich *nicht* unmittelbar erfahrbar, sondern nur über eine Analogiebildung: Was ich ‚objektiv‘ über meinen Leib weiß, beschränkt sich auf seine Körperhaftigkeit. Ich weiß ‚Typisches‘, weiß, was er ist, in dem Sinne, wie er Körper ist *wie* andere Körper. Mein Wissen ist ein Wissen vom Standpunkt außerhalb meines Körpers, vom Standpunkt des anderen aus. Mein Wissen von meinem Körper beschränkt sich auf das Benennbare, das Objektive, zumindest das intersubjektiv Vermittelbare und Vermittelte. Andererseits aber ist meine Leiblichkeit ja die notwendige Voraussetzung zu dieser vermittelten Erfahrung meines Körpers. Meine Leiblichkeit ist dieser Erfahrung immer schon mitgegeben, intrinsisch. Meine Leiblichkeit ist reines Erleben und in diesem Verstand eben ‚privat‘ (ich *bin* mein Leib), während meine Körperhaftigkeit im Umweg über den anderen mich objektiviert, mich ‚öffentlich‘ macht (ich *habe* meinen Körper).<sup>22)</sup> Deshalb bin ich, indem ich als Körper erscheine vor den Augen bzw. im Blick des anderen, für ihn eben unverschämt. Und gerade diese Un-Verschämtheit, diese Enthüllung, dieses Ausgesetztsein anerkenne wiederum ich in dem spontanen Versuch, mich zu entziehen, also in meiner Scham.<sup>23)</sup>

Und was meine leibhaftige, im Körper appräsenzierte Anwesenheit eröffnet, verstärkt sich in der für Menschen wohl wichtigsten und auch selbstverständlichsten Kommunikationsform, im Reden bzw. — im Sinne der wechselseitigen Veröffentlichung — im Gespräch. Wesentlich dabei ist, daß in Situationen unmittelbaren Zusammenseins die verbale Kommunikation stets begleitet wird von paraspäthlichen Äußerungen (also von Modi der Intonation wie Satzmelodie und Satzrhythmik,

<sup>18)</sup> Zum Phänomen der „mittleren Transendenzen“ vgl. Schütz und Luckmann, 1984, S. 151 ff. — Vgl. Sartre, 1962, S. 315 ff., Schütz, 1974, S. 137 ff.

<sup>19)</sup> Vgl. Schütz und Luckmann, 1984, S. 111; vgl. auch Goffman, 1971a.

<sup>20)</sup> „Total“ ist hier gemeint in Analogie zum Phänomen der „totalen Institution“ bei Goffman, 1973. — Zur Veröffentlichung von Intimität(en) als Therapieform vgl. etwa Schmidbauer, 1977.

<sup>21)</sup> „Das Obszöne besteht in der Veröffentlichung des Privaten.“ (Clor, H. M.: *Obscenity and Public Morality*, Chicago 1970, S. 255; zit. nach Goffman, 1977, S. 68). — „Das Obszöne ist eine Art des Für-andere-Seins.“ (Sartre, 1962, S. 512).

<sup>22)</sup> Vgl. Plessner, 1970; zum Leib auch Sartre, 1962, S. 398 ff.

<sup>23)</sup> „Scham ist ... eine Reaktion darauf, daß ich mir bewußt werde, Objekt für andere in einer nicht von mir selbst definierten Situation zu sein.“ (Honer, 1985b, S. 8). — Vgl. auch Sartre, 1962, S. 348 ff.

von Lautmomenten wie Schnaufen, Räuspern, Gähnen, Rülpsen oder Zungenschnalzen — und natürlich von den hörbaren Dimensionen von Lachen und Weinen), von Gesichtsausdrücken (wie Lächeln, Stirnrunzeln, Augenbrauenhochziehen, Mundwinkelbewegungen, Naserümpfen usw.), die fließend übergehen in mimische Gesten (wie Kopfnicken, Kopfschütteln, Grimassieren) und von Pantomimik (wie Achselzucken, Faustballen, Fingerzeigen, Nasenbohren, Fußwippen, Beineverschränken, Oberkörperbeugen und -strecken usw.). Diese Ausdrucksformen laufen zum Teil automatisch ab, zum Teil treten sie während oder nach ihrer Realisation ins Bewußtsein, zum Teil werden sie bewußt „veranstaltet“. Jedenfalls vermitteln sie alle Botschaften zwischen den Situations-Teilnehmern, machen sie sich gegenseitig zugänglich, veröffentlichen sie.<sup>24)</sup>

Unsere leibhaftige Körperlichkeit ist, ob wir es wollen oder nicht, ein — von uns nur beschränkt kontrollierbares — Anzeichenfeld für den im anderen Gegenüber fokussierten öffentlichen „Blick“.<sup>25)</sup> Auch all die Aktivitäten, die nicht kommunikativ *intendiert* sind, geben Auskunft über uns, „enthüllen“ oft mehr, als kommunikativ *gemeinte* Gesten. Die Öffentlichkeit der Face-to-face-Situation erweist sich als Insgesamt von unwillkürlicher Ausdruckshaftigkeit und motivierten Maßnahmen zur Verständigung.<sup>26)</sup>

Somit läßt sich begründet vermuten, daß das Spielen von sozial verständlichen — was nicht etwa gleichzusetzen ist mit sozial approbierten — *Rollen* vor allem entsteht als Maßnahme der *symbolischen* Verhüllung unserer grundsätzlichen Entblößung in Situationen unmittelbaren Zusammenseins, als Maßnahme, unsere Obszönität zu kaschieren und uns in unserer (im Extremfall eben nicht nur metaphorischen) un-verschämten Nacktheit dem anderen schlechthin erträglich zu machen, uns also zu bedecken, unsere Privatheit auch und gerade im Zustand totaler Öffentlichkeit wiederzugewinnen. Die hier mit *Plessner* eingeführte Janusköpfigkeit des Menschen fokussiert demnach in der sozialen Rolle: Indem wir sie übernehmen, machen wir uns nicht nur zugänglich, sondern zugleich auch unzugänglich. Nicht nur machen wir uns öffentlich erträglich, wir machen zugleich auch unsere Öffentlichkeit für uns selber erträglich.<sup>27)</sup> So spielen wir also „mit gutem Grund“ unsere Rollen vor und in den Augen der anderen. Manche von uns spielen gut, manche schlecht, manche fallen auch (gelegentlich oder permanent) aus ihren Rollen. Manche spielen das Spiel, nicht zu spielen, manche spielen Sonderrollen, manche spielen wohl auch Rollen, die kaum eine Rolle spielen. Und wenige, ganz wenige, spielen manchmal, und nur manchmal, Rollen, die im kulturellen Spielplan gar nicht vorgesehen sind. Aber wir alle spielen eben Rollen. Der Mensch ist ein Doppelgänger: er ist in einem öffentlicher Rollenspieler *und* privates, individuelles Bewußtsein.<sup>28)</sup>

<sup>24)</sup> Zur Körpersprache vgl. *Argyle*, 1979; zur Gesprächssituation vgl. *Luckmann*, 1984a, auch *Luckmann*, 1980a.

<sup>25)</sup> Vgl. *Luckmann*, 1984b, S. 78. — Den auch *internalisierten* öffentlichen Blick auf den eigenen Körper hat *Anne Honer* im Kontext ihrer Beschreibungen der Lebens-Welt von Bodybuildern konstatiert; vgl. *Honer*, 1985a und b.

<sup>26)</sup> Zu Problemen der methodisch kontrollierten Analyse von Face-to-Face-Situationen vgl. *Gross*, 1979; zu technischen Detailfragen: die Beiträge in *Winkler*, 1981.

<sup>27)</sup> Vgl. *Goffman* insgesamt, exemplarisch z. B. *Goffman*, 1969 und 1971b. — Vgl. in diesem Kontext auch das Plädoyer für Konventionalität im öffentlichen Leben bei *Sennett*, 1983.

<sup>28)</sup> Vgl. *Simmel*, 1968b, S. 79. — Zur Schauspielermetapher vgl. auch wiederum *Goffman*, 1969 sowie *Plessner*, 1982. — Vgl. auch „*Soziale Rolle und menschliche Natur*“ in *Plessner*, 1974; hierzu auch *Luckmann*, 1979a.

#### 4. Konvention und Innovation

So können wir Privatheit und Öffentlichkeit eben auch verstehen als zwei sich dialektisch entsprechende Modi der *Selbst-Erfahrung*, die immer auch Welt-Wahrnehmung impliziert (bedingt durch die dem Menschen eignende „exzentrische Positionalität“). Und *persönliche Identität* ist folglich weder nur privat (als Selbst-Bewußtsein) noch nur öffentlich (als Etikettierung), sondern persönliche Identität ist diese Doppelstruktur; sie geht weder auf in der sozialen noch in der individuellen Dimension, sondern ist ein „Hin-und-Her“ zwischen Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit.<sup>29)</sup> Persönliche Identität ist in einem: Bedingung für und Substrat von Kultur.

Anders ausgedrückt: Der Mensch steht zur Kultur in einem zwiespältigen Verhältnis, nämlich als innovativ Handelnder einerseits und als konventionell Handelnder andererseits. Er wird hineingeboren und vor allem hineinerzogen in die je soziohistorisch konkretisierte Kultur der ihn umfängenden Gemeinschaft. Sein soziales — und vielleicht auch sein individuelles — Überleben sichert er durch Reduktion der Komplexität seiner prinzipiellen Handlungsmöglichkeiten, durch sinnliche Entlastung, durch Übernahme gesellschaftlicher Konventionen.<sup>30)</sup> Diese Konventionen erscheinen dem wohlsozialisierten einzelnen mehr oder minder als selbstverständliche Orientierungswerte und Handlungsanweisungen. „Seine“ Kultur ist dem Menschen in ihrer Gesamtheit — wenn auch nicht immer, und gerade in der Moderne nicht, im einzelnen — durchaus *keine* fragwürdige Angelegenheit. Wirklich ist für ihn normalerweise, was konventionell als „wirklich“ gilt. Handlungsmöglichkeiten jenseits der kulturell definierten Wirklichkeit sind entweder sozial verfermt (und damit ex negativo doch in dieser Wirklichkeit vorhanden), oder sie tauchen allenfalls schemenhaft und unbenennbar am Bewußtseinshorizont auf.<sup>31)</sup>

Kulturelle Innovation ist damit zunächst und vor allem eine sprachliche Aufgabe, nämlich die, Handlungsmöglichkeiten jenseits der geltenden Konventionen überhaupt einmal zu benennen und damit erst eigentlich erfahrbar, somit erinnerbar und schließlich auch vermittelbar zu machen. Überspitzt formuliert: Benennung schafft Wirklichkeit.<sup>32)</sup> Und Sprache selber verweist ja wesentlich auf das dialektische Phänomen der Verschränkung von Konvention und Innovation: Sprache ist dem Individuum einerseits nachgerade unverrückbar vorgegeben, und doch ist die individuelle Verwendung von Sprache ein dauernder kreativer Prozeß: Eine gegebene Sprache sprechen heißt einerseits, ihrer Konventionalität Genüge zu tun, und andererseits, unweigerlich innovativ zu handeln: Weder muß ich dies oder jenes sagen, noch muß ich dies oder jenes so oder so sagen, noch muß ich überhaupt etwas sagen. Andererseits, indem ich etwas sage, komme ich nicht umhin, bestimmte Konventionen zu berücksichtigen, wenn ich mich verständlich machen

<sup>29)</sup> Den Gedanken der „exzentrischen Positionalität“ hat Plessner in seinem ursprünglich 1928 erschienenen anthropologischen Hauptwerk entwickelt. (Vgl. Plessner, 1981a). — Zur persönlichen Identität als Fokus vgl. exemplarisch Luckmann, 1979, 1980c und 1984b, als Doppelstruktur vgl. Soeffner, 1983 und Plessner, 1981b.

<sup>30)</sup> Vgl. Luckmann, 1980; vgl. auch Gehlen, 1956 und 1963.

<sup>31)</sup> Vgl. Berger und Luckmann, 1969; Gurwitsch, 1975; Hitzler, 1983.

<sup>32)</sup> „Die benannte Sache verliert ihre Unschuld. Die Sprache nimmt in gewisser Weise jede Unschuld. Die Sprache nimmt die Unmittelbarkeit und konfrontiert die Person zugleich mit ihrer Verantwortlichkeit.“ (Sartre, 1984, S. 21).



will.<sup>33)</sup> Indem ich also Sprache lerne und verwende, partizipiere ich an menschlicher Kultur, an kultureller Öffentlichkeit. Andererseits existiert Kultur nicht „per se“, sondern dadurch, daß sie von den Individuen als soziale „Tatsache“ anerkannt wird. D. h. also: Wenn auch der Mensch empirisch immer schon in eine je bestimmte Kultur „geworfen“ ist, so ist logisch Kultur überhaupt die — höchst verwickelte — Sedimentierung individueller Handlungen und ihrer beabsichtigten und unbeabsichtigten Aus- und Nebenwirkungen. In sehr beschränktem Maße schafft jeder Mensch im Wechselspiel von Privatheit und Öffentlichkeit auch seine *individuelle* Kultur, die die sozial vermittelte Kultur prinzipiell, wenn auch zumeist minimal, transzendiert.<sup>34)</sup>

## 5. Intentionen und Objektivationen

Wenn wir also den Menschen als kulturgeprägtes *und* kulturprägendes Wesen zugleich verstehen, so verweist uns dies zurück auf die Kontingenz des individuellen Bewußtseins, das eben nicht Resultat, sondern Voraussetzung ist von Sozialisation und Enkulturation. D. h., das individuelle Bewußtsein ist konstitutiv für persönliche Identität, welche sich eben in einem Spiegelungsprozeß am Schnittpunkt von Privatheit und Öffentlichkeit ausbildet. Somit erweist sich auch die Suche (insbesondere des Menschen in modernen Gesellschaften) nach dem „Selbst“ durchaus nicht als unmittelbares, als „authentisches“ Bedürfnis, sondern als ein sozial vermitteltes — und aus den spezifischen sozialstrukturellen Rahmenbedingungen der Moderne erklärbares: Der Mensch vermag über „sich selbst“ nichts zu erfahren, was ihm nicht sozial vermittelt wäre. Das ändert aber nichts daran, daß es *a priori sein* Bewußtsein ist, das Erfahrungen — im doppelten Sinne — „macht“.<sup>35)</sup>

Noch einmal: Die Analyse der Kultur beginnt mit der formalen Beschreibung eben der konstitutiven Leistungen des Bewußtseins als dem „typisch“ Unzugänglichen („privaten“) und all seinen prinzipiell erfahrbaren („öffentlichen“) Objektivationen: Kultur und „persönliche Identität“ als ihre subjektive Dimension, entstehen in der Wechselbeziehung von individuellen und kollektiv bereitgestellten Bewußtseins-Inhalten. Diese Bewußtseinsinhalte sind spontane, aktuelle Erfahrungen zum einen, die *notwendig* im Modus der Gestimmtheit, der Emotionalität gegeben sind. (Emotionen sind, wie erwähnt, ebenso wie Kognition, intentionale Akte. Das heißt, Emotionen sind bewußt, wenn auch nicht-reflexiv. Sie sind sinnhaft, sind Modi der Welt-Interpretation, Formen der Intentionalität des Bewußtseins.<sup>36)</sup> Diese Bewußtseins-Inhalte sind aber zum anderen vor allem auch Sedi-

<sup>33)</sup> Wenn wir auch durch das Sprechen bewirken, daß es Worte gibt, so beseitigen wir deswegen doch nicht die *notwendigen und sprachtechnischen* Verbindungen oder die faktischen Verbindungen, die im inneren der Redewendung gliedhaft vorhanden sind.“ (Sartre, 1962, S. 652). — „Obwohl die Sprache eine objektive gesellschaftliche Gegebenheit ist, ist sie zugleich der subjektivste aller (gesellschaftlichen) Bestandteile der persönlichen Identität des Menschen.“ (Luckmann, 1979b, S. 53).

<sup>34)</sup> Vgl. Brand, 1979, S. 119; vgl. auch Rudolph, 1968, bes. Kap. XI.

<sup>35)</sup> Bewußtsein ist stets Bewußtsein von etwas. Es selbst ist „sich“ nicht gegeben, sondern nur mit-gegeben (als Art und Weise des Erfahrens von etwas, nicht als Erfahrbares). Die Zuwendung des Bewußtseins zu seiner Erfahrungstätigkeit objektiviert die gehabte Erfahrung in einem davon unterschiedenen aktuellen Erfahrungsprozeß und transzendiert sich so wiederum unumgänglich usw. — Vgl. Sartre, 1962, 2. Teil: Das Für-sich, Sartre, 1971, S. 279 ff.; vgl. auch Hitzler, 1984 sowie Hitzler und Honer, 1984.

<sup>36)</sup> Vgl. Sartre, 1982a; Hitzler, 1984.

mente intentionaler Akte *jenseits* der unmittelbaren Erfahrung. Das heißt, Bewußtseinsinhalte sind zum größten Teil typische Ablagerungen individueller und insbesondere gesellschaftlicher Wissenselemente in Form von sozial konventionalisierten Zeichen und Symbolen.

Ernst Cassirer definiert den Menschen anthropologisch funktional (anstatt substantial) als „animal symbolicum“, d. h., er versteht die Sinnlichkeit des Menschen insgesamt als eine symbolisch überformte Praxis, er versteht Symbole als die eigentlichen Bausteine von Kultur.<sup>37)</sup> Schütz und Luckmann präzisieren die klassischen Symbol-Theorie insofern, als sie anders und plausibler als es Cassirer tut, differenzieren zwischen Zeichen, die kommunikativ intendiert und auf wechselseitige Verständigung hin *angelegt* — und somit per se „öffentlich“ — sind, und Symbolen, die zwar kommunikativ *verwendet* werden können, vor allem aber als Repräsentationen von die alltägliche Erfahrung transzendierenden Sinngehalten zu verstehen sind.<sup>38)</sup> Symbole können durchaus „private“ Konstrukte sein. Gemeinsam aber ist Zeichen und Symbolen, daß sie über jedes Hier-und-Jetzt hinaus verweisen, einerseits indem sie „anderes“ in die aktuelle Erfahrung „einholen“, andererseits indem sie aktuelle Erfahrung konservieren und ihren je typischen Sinngehalt über die reine Gegenwart hinaus transportieren. Zeichen und Symbole sind von Zeit, Raum und konkreter Dingwelt *relativ* unabhängige Synthesen verschiedener und verschiedenartiger Erfahrungen zu neuen Sinn- und Bedeutungseinheiten. Kultur ist demnach strukturell zu verstehen als ein System von Bezeichnungen und Symbolisierungen, von Objektivationen und von Sedimentierungen der Objektivationen von Bewußtseinsleistungen.<sup>39)</sup> Zum einen ermöglicht Kultur prinzipiell den individuellen Lebensvollzug des Menschen als einem sozialen Wesen, zum anderen schränkt sie ihn faktisch zugleich ein.

## 6. Kulturtypen und Lebensstile

Selbstverständlich ist die Bedeutung von Zeichen und Symbolen nicht universal fixiert, sondern kulturell, historisch und auch situativ — obwohl eigentlich situationstranszendent — überaus wandelbar.<sup>40)</sup> In archaischen Gesellschaften etwa sind die der alltäglichen Verständigung dienenden Zeichen zugleich auch unmittelbar symbolisch „besetzt“, haben zugleich auch kosmologische Bedeutung. In der archaischen Weltauffassung finden wir zwar — wie in jeder Kultur<sup>41)</sup> das Phänomen individueller Verantwortlichkeit, und damit auch Momente der „Privatheit“. Nahezu ungeschieden jedoch sind die für den Menschen in modernen Gesellschaften so bedeutsamen „Sphären“ des Privaten und des Öffentlichen.<sup>42)</sup> Archaische Men-

<sup>37)</sup> Vgl. Cassirer, 1977, auch Cassirer, 1960, S. 40: animal symbolicum.

<sup>38)</sup> Vgl. Schütz und Luckmann, 1984, S. 195—200; vgl. auch Schütz, 1971 b.

<sup>39)</sup> Kultur „bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten.“ (Geertz, 1983, S. 46). — „Der Inhalt des Kulturbegriffs läßt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht lösen.“ (Cassirer, 1977, S. 11).

<sup>40)</sup> Die im folgenden angewandte typologische Klassifikation findet sich *dem Prinzip nach* in zahlreichen Arbeiten Luckmanns. (Exemplarisch noch immer Luckmann, 1972).

<sup>41)</sup> „Irgendeine Form der Zurechnungsfähigkeit ist im Aufbau historischer Sozialwelten notwendig vorausgesetzt.“ (Schütz und Luckmann, 1984, S. 17).

<sup>42)</sup> Wenn wir von den Virtuosen der „großen Transendenzen“ (Schütz und Luckmann, 1984, S. 161 ff.), also insbesondere von den Schamanen (vgl. Hitzler, 1982b) einmal absehen.

schen führen im wesentlichen ein „öffentliches“ Leben: Alle Vollzüge sind sinnhaft aufeinander bezogen, alle Verrichtungen auf einen stimmigen Sinnkosmos hin geordnet. Die Herstellung und Wahrung persönlicher Identität ist kaum ein Problem individueller „Erfindungsgabe“, sondern eine soziale vordefinierte — und tradierte — Verortung des einzelnen in einer Gemeinschaft, deren Zusammensetzung signifikante Unterschiede aufweist zu der in anderen Kultur-Typen: Zur archaischen Sozialwelt gehören nicht nur Menschen — lebende wie tote Menschen —, sondern auch Tiere, Pflanzen, Naturphänomene, ja sogar gelegentlich Mineralien, außerdem eben auch Heroen, Geister und Götter.<sup>43)</sup>

In traditionellen Gesellschaften sondern sich die Symbolsysteme, die auf das Numinose verweisen, ab von den der alltäglichen Verständigung dienenden Zeichen. Alltagswissen ist nur noch mittelbar, über von Experten verwaltete Deutungs- und Legitimationssysteme, „abgeleitet“ aus kosmologischen Gesetzen. Damit eröffnet sich — jedenfalls als eine Möglichkeit — ein privater, vom öffentlichen Leben distanzierter Bereich: nämlich der weltabgewandter Heilssuche.<sup>44)</sup> Persönliche Identität bleibt auch in traditionellen Gesellschaften weitgehend unproblematisch: Der Mensch ist im wesentlichen, was er öffentlich „repräsentiert“, er ist ein — guter oder schlechter — Vertreter seines Standes, eine personifizierte Bündelung sozialer Verhaltensanforderungen. Das, was den normalen Menschen in traditionellen Gesellschaften privatisiert, was ihn seiner Selbsterfahrung nach absondert von seiner alltäglichen Lebensgemeinschaft, ist seine individuelle Verantwortlichkeit für ein gottgefälliges Dasein, dessen Bedingungen zwar sozial fraglos vor-definiert sind, dessen *konkrete* Gestaltung ihm aber existenziell „auferlegt“ ist.<sup>45)</sup>

In modernen Gesellschaften jedoch sind die symbolisch überformten *Deutungssysteme* kompartimentalisiert. Die Sozialstruktur ist geprägt durch eine Vielzahl von eben nicht mehr auf *ein* Sinnganzes bezogenen institutionellen Teilbereichen, die individuelle Welterfahrung ist nicht mehr fraglos verwiesen auf *eine* verbindliche Wirklichkeitsbestimmung. Deutungssysteme lassen sich nicht mehr selbstverständlich übertragen von einer alltäglichen Situation auf die andere, sondern „haften“ beschränkt an quasi-autonomen Segmenten der Wirklichkeit. Symbole fügen sich nicht mehr notwendig zu *einem* System zusammen, sondern verweisen auf heterogene, nicht aufeinander beziehbare Transzendenzen. Sinnggebung wird zu einer hochgradig individualisierten, zu einer privaten Angelegenheit.<sup>46)</sup> Der Einzelmensch ist nicht mehr nur verantwortlich für sein öffentliches Verhalten, auch nicht nur für die Erlangung des *einen* Heils, sondern in einem ganz neuen Sinn nun für „sich“. Das heißt, seine persönliche Identität erfährt er nicht mehr als gesellschaftlich „gegeben“, sondern als eine — lebenslange — „Aufgabe“, als auferlegten Zwang, zwischen Alternativen zu wählen. Herstellung und Wahrung seiner persönlichen Identität ist seine Privat-Angelegenheit, für die er zwar öffentlich zur Rechenschaft gezogen werden kann, für die ihm aber kein verbindliches öffentliches Ideal mehr zuhanden ist.

Als typisches Merkmal des modernen Daseins erscheint somit die — angesichts der sozialstrukturellen Rahmenbedingungen paradoxe — Suche nach einer wider-

<sup>43)</sup> Vgl. exemplarisch D u e r r, 1978 und 1984.

<sup>44)</sup> Vgl. in diesem Sinne auch S o e f f n e r, 1983.

<sup>45)</sup> Vgl. hierzu — mit unterschiedlichen Nuancierungen — B o r s t, 1973 und G u r j e w i t s c h, 1980, bes. S. 327—351.

<sup>46)</sup> Das hat vor allem L u c k m a n n in zahlreichen Arbeiten zur Religionssoziologie aufgezeigt. Als „klassisches“ Beispiel siehe L u c k m a n n, 1967, als „aktuelles“ siehe L u c k m a n n, 1984c. — Vgl. auch K l a p p, 1969.

spruchsfreien, lebensstrukturierenden Erklärung der Welt, die sowohl private als auch öffentliche Belange gleichermaßen umfassen, ordnen und klären könnte. Weltanschauungsangebote in modernen Gesellschaften orientieren sich deshalb vor allem an diesem massenhaften Individualisierungs-Problem, das zunehmend verschärft wird durch die Auflösung eingelebter Stände-, Klassen- und Schichtbindungen.<sup>47)</sup> Ihr jeweils relativer „Markt“-Erfolg beruht auf dem Versprechen, einen bzw. eben *den* subjektiv befriedigenden Weg zur Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung und damit zu einem sinnhaften Leben zu weisen. Gleichgesinntheit, Gruppenseligkeit und „Kuhstallwärme“ empfehlen sich als „goldene Pforten“ zu einem besseren, erfüllteren, zum „eigentlichen“ Dasein.<sup>48)</sup> Der moderne Mensch scheint bestrebt, vom „Regen“ aufgeweichter Stände-, Klassen- und Schichtbindungen sogleich in die „Traufe“ religiöser Behausung kollektiv definierter und regulierter Teilzeit-Konglomerate überzuwechseln und so eine sozialstrukturell bedingte „Freisetzung“ durch „Umbettung“ in „neue“ (und nicht so „neue“) Ordnungs- und Verordnungsstrukturen bewältigen zu wollen. Der einzelne bindet sich freiwillig ein in sozial vorgefertigte kleine Lebens-Welten und internalisiert die dort jeweils vorformulierten, begrenzt verbindlichen Deutungsansprüche und erfüllt so das in seiner Gesamtheit undurchschaubare ideelle „Warenchaos“ subjektiv mit Sinn. *Tradiertere* sozialmoralische Milieus werden ergänzt bzw. abgelöst durch neue Mentalitätskonfigurationen — zwar „Jenseits von Stand und Klasse“, aber eben nicht jenseits normativer Einbindungen in kollektive Lebensstile.<sup>49)</sup> Die subjektive Dimension des aktuellen Kulturwandels erweist sich als zunehmende Verinnerlichung teilzeitlich begrenzter „Normalitäten“, die die Relikte einer alle Lebenssituationen umgreifenden Dauer-Normalität ab- und einschmelzen.

## 7. Anspruchsvirulenz und Bewältigungskapazität

Indem wir nun mit unseren Überlegungen zurückgreifen auf die phänomenologische Beschreibung von Privatheit und Öffentlichkeit, erkennen wir, daß sich zwar einerseits die Privatsphäre des Menschen in modernen Gesellschaften *strukturell*, d. h. im Sinne einer Zunahme objektiver Wahlmöglichkeiten, immer weiter ausdehnt, daß die Verbindlichkeit *überkommener* symbolischer Gehäuse zunehmend schwindet, daß der moderne Mensch fortlaufend unwesentlicher wird für die Bewegungen und Abläufe in der öffentlichen Sphäre, daß aber andererseits *subjektiv* der individuelle Freiraum des öffentlich Unzugänglichen beständig eingedämmt wird, daß die kosmologische Unsicherheit fortwährend negiert und aufgefangen wird in der Zuflucht zu kleinen kollektiven Öffentlichkeiten, zu wenigstens situativ sinnstiftenden, sozial vordefinierten „Heimatwelten“, und daß neue politische Strategien auf den öffentlichen Diskurs vormals privater Angelegenheiten abzielen.

Zumindest seit Plessners „Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung“ und nicht erst, wie es angesichts der aktuell expandierenden Debatte den Anschein haben könnte, seit *Habermas'* „Theorie des kommunikativen Han-

<sup>47)</sup> Vgl. zur aktuellen Diskussion Beck, 1983, bzw. Kreckel, 1983 insgesamt; für die neuere Wissenssoziologie Luckmann und Berger, 1964.

<sup>48)</sup> Vgl. in diesem Sinne Bahr dt, 1980.

<sup>49)</sup> Vgl. Michailow, 1984; Gross, Hitzler und Honer, 1985; Honer, 1985a und 1985b. — Zur (gesellschafts-)theoretischen Begründung siehe Berger und Luckmann, 1969; Berger, Berger und Kellner, 1975 sowie — vor allem — Benita Luckmann, 1978.

delns<sup>50)</sup>, wissen die Sozialwissenschaften ja explizit (wieder) um das spannungsreiche Verhältnis zwischen jenen zweckrational durchstrukturierten, institutionalen Bereichen des Öffentlichen, in denen aufgrund klarer Zweck-Leistungs-Orientierungen der Mensch technischen und technokratischen Sach-Zwängen unterworfen ist, und jenen eher diffus-selbstbestimmten, alltäglich-milieuhaften Bereichen des Privaten, in denen vor allem zwischenmenschliche Beziehungen gepflegt und Kultur mehr oder weniger selbstverständlich er- und gelebt wird. Aber *Habermas* blieb es einmal mehr überlassen, im Zwischenbereich des intellektualistischen Diskurses die magische Formel zu installieren, die da heißt „Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System“.<sup>51)</sup>

Abgesehen von dem leidigen terminologischen Verwirrspiel, das die *Habermas*-sche Füllung des Begriffs „Lebenswelt“ ausgelöst hat und wohl auch weiterhin stiften wird<sup>52)</sup>, bleibt seine Auffassung des Verhältnisses von System (verstanden als institutionale öffentliche Ordnung) und „Lebenswelt“ (verstanden als tradiert privater Vollzug) fatalerweise hinter der dialektischen Konzeption bei *Plessner* zurück. *Habermas* unterschätzt in seinem vehementen Bedürfnis, die Auszehrung bzw. Überlagerung der Privatsphäre durch den Rationalisierungszwang der Institutionen zu explizieren, deren *wechselseitige* Infiltration: Das Eindringen systemischer Zwänge in immer mehr vorgängig private Angelegenheiten des einzelnen, vor allem also das bürokratische Kontrollinteresse an intimen (und mithin potentiell subversiven) Verrichtungen im außerinstitutionellen Raum, ist verschränkt mit in immer neuen Formationen sich bündelnden, kollektivisierenden (also als öffentlichkeitsrelevant formulierten) Ansprüchen ansonsten disparater Individuen.<sup>53)</sup>

Diese Ansprüche zielen darauf ab, ganz persönliche Leiden (auch an der Gesellschaft), vorgängig also höchst private Betroffenheiten, als politisch relevante Themen zu lancieren und somit privates Unbehagen als öffentlich virulentes Problemfeld zu legitimieren. Ein wechselseitiger Externalisierungs-Internalisierungsprozeß zwischen Strukturzwängen einerseits und Einzel-, Milieu- und Gruppeninteressen andererseits windet sich im Sinne einer „Anspruchsspirale“ durch die Moderne. Mit anderen Worten: Die „Tyrannis des Systems“ hat durchaus ihre Entsprechung in der „Tyrannei der Intimität“.<sup>54)</sup> Privates Interesse wird als öffentliches artikuliert und damit, mit welchen Kautelen auch immer, der systemischen Be- und Verarbeitung nicht nur anempfohlen, sondern — jedenfalls der Logik

<sup>50)</sup> *Habermas*, 1981; *Plessners* Aufsatz ist der Text seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Göttingen 1960. Wiederabgedruckt in *Plessner*, 1974; vgl. auch „*Soziale Rolle und menschliche Natur*“, ebenda.

<sup>51)</sup> Dabei geht es *Habermas* normativ darum, „Lebensbereiche, die funktional notwendig auf eine soziale Integration über Werte, Normen und Verständigungsprozesse angewiesen sind, davor zu bewahren, den Systemimperativen der eigendynamisch wachsenden Subsysteme Wirtschaft und Verwaltung zu verfallen und über das Steuerungsmedium Recht auf ein Prinzip der Vergesellschaftung umgestellt zu werden, das für sie dysfunktional ist“ (*Habermas*, 1981, S. 547).

<sup>52)</sup> Klärend hierzu ex ante: *Landgrebe*, 1977, und im direkten Bezug: *Matthiesen*, 1983.

<sup>53)</sup> Vgl. hierzu *Beck*, 1983, aber auch die materialreiche Ausarbeitung in *Beck*, 1984/85. — Zur „Vergesellschaftung subjektiver Erfahrungen“ *allgemein* auch *Neidhardt*, 1985, bes. am Beispiel der Frauenbewegung.

<sup>54)</sup> Vgl. *Sennett*, 1983; entsprechend auch *Hunziker*, 1984; auch *Bahrdt* hat — bereits 1961 — auf das Wechselverhältnis der privaten und der öffentlichen Sphären hingewiesen.

des Bürokratie-Prinzips zufolge — *aufoktroziert*.<sup>55)</sup> Das System internalisiert qua Verarbeitungskapazität den (privaten) Anspruch und erweitert damit zwangsläufig auch seine Bewältigungskapazität. Das erweiterte systemische Interesse wird als öffentliches etikettiert und beschneidet damit den Raum privater Obliegenheiten. Einzelne, Milieus und Gruppierungen internalisieren den systemischen Anspruch nun wiederum als eben öffentlichen und erweitern so zwangsläufig insgesamt die Sphäre ihrer „legitimerweise“ als öffentlich apostrophierten Interessen. Folglich werden nun noch mehr vorgängig als privat betrachtete Angelegenheiten als öffentlich relevante artikuliert, und ihre Bewältigung wird wiederum an das System delegiert usw.<sup>56)</sup>

Als kulturelle Zeitdiagnose bleibt somit „hektische Betriebsamkeit“ zu konstatieren, weil tatsächlich weder die partialen kollektiven Sinnangebote noch die systemischen Rationalitäten transsituative (oder gar kosmologische) Gewißheiten für den individuellen Lebensvollzug zu vermitteln vermögen. Die (wohl nur scheinbar finale) Pointe menschlicher Geschichten ist eine paradoxe: Der moderne Gegenwartsmensch existiert *zugleich* als öffentlich Privatisierter *und* als privat Veröffentlichter. Sozialstrukturell als „irrelevant“ freigesetzt, bleiben ihm Teilzeit-Engagements in einer Vielzahl religiös-therapeutischer „Versicherungsanstalten“ mit insulären Binnenklimata.<sup>57)</sup> In diesen wird typischerweise unter dem Etikett der „Selbstverwirklichung“ das den modernen Lebensvollzug kennzeichnende Problem mit der persönlichen Identität vergemeinschaftet und in gruppierungsspezifischen Sinnsystemen abgepuffert.

Adam, der seine nackte Ungeselligkeit hinter seinen Rollen versteckte, scheint auch „für sich“ (noch)? nicht in sinn-loser Privatheit existieren zu können. Er bastelt, behütet und bewacht, bestärkt und umsorgt von intermediären Sinn-(Partikel-)Lieferanten, weiter an seiner Sehnsuchtsfigur des „Selbst“: ein *betreuter Bricoleur* mit dem wohlsozialisierten Bedürfnis nach einer „gültigen“ Montage- und Gebrauchsanweisung für das eigene Leben.<sup>58)</sup> Adam sucht im Blick seiner Öffentlichkeit(en) nach dem Feigenblatt seiner „eigentlichen“ Bedeutung. Aber es sind „des Kaisers neue Kleider“, mit denen ihn die Konfektionäre der kollektiven Identitäts-Agenturen ausstaffieren.

<sup>55)</sup> Vgl. auch Baier, 1981/82.

<sup>56)</sup> Dieselbe Argumentation findet sich auch in Gross, 1985, S. 72 ff. — Symptomatisch für einen solchen Aufschaukelungsprozeß sind wohl der zeitgenössische Terrorismus und seine obrigkeitliche Bekämpfung (vgl. hierzu Neidhardt, 1981).

<sup>57)</sup> Die Idee des Binnenklimas findet sich, in einer Adaption des von Hugh Miller entwickelten „Insulationstheorems“, bei Claessens, 1980. Claessens Kulturkritik basiert jedoch auf der Behauptung, daß es eben in der Moderne an entwicklungsgeschichtlich bedeutsamen „insulären“ Gemeinschaften mangle, während hier konstatiert wird, daß solche intermediären Kollektiva unsere gegenwärtige Lebensweise prägen.

<sup>58)</sup> Vgl. hierzu Luckmann und Berger, 1964; Gross, Hitzler und Honer, 1985.

## Literaturverzeichnis

- Arendt, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981.
- Argyle, M.: *Körpersprache und Kommunikation*, Paderborn 1979.
- Bahr dt, H. P.: *Die moderne Großstadt*, Reinbek b. Hamburg 1961.
- Ders.: „Gruppenseligkeit und Gruppenideologie“, in: Merkur 2, 1980.
- Baier, H.: „Die Gesellschaft — ein langer Schatten des toten Gottes“, in: Nietzsche-Studien. Bd. 10/11, 1981/82.
- Bates, A.: „Privacy — a useful concept?“, in: Social Forces 42, 1964.
- Beck, U.: „Jenseits von Stand und Klasse?“, in: Kreckel, R. (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*. Sonderband 2 von Soziale Welt, Göttingen 1983.
- Ders.: „Selbstentzauberung der Moderne — Eine projektive Gesellschaftsanalyse“, Bamberg (Manuskript) 1984/85.
- Berger, P., Berger, B., Kellner, H.: *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main/New York 1975.
- Berger, P., Luckmann, T.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1969.
- Bolte, K. M., Treutner, E. (Hrsg.): *Subjektorientierte Arbeits- und Berufssoziologie*, Frankfurt am Main 1983.
- Borst, A.: *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt am Main/Berlin 1973.
- Bourdieu, P.: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt am Main 1982.
- Brand, G.: „Die Normalität des und der Anderen und die Normalität einer Erfahrungsgemeinschaft“, in: Sprondel, W. M., Grathoff, R. (Hrsg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979.
- Cassirer, E.: *Was ist der Mensch?*, Stuttgart 1960.
- Ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*, Band I, Darmstadt 1977.
- Claessens, D.: *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt am Main 1980.
- Duerr, H. P.: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Zivilisation und Wildnis*, Frankfurt am Main 1978.
- Ders.: *Sedna — oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt am Main 1984.
- Elias, N.: *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1977<sup>2</sup>.
- Fischer, C. T.: „Privacy as a Profile of Authentic Consciousness“, in: Humanities 11. Pittsburgh 1975.
- Geertz, C.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983.
- Gehlen, A.: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956.
- Ders.: *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957.
- Ders.: „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“, in: Ders.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied/Berlin 1963.
- Ders.: „Die Öffentlichkeit und ihr Gegenteil“, in: Ders.: *Einblicke*, Frankfurt am Main 1978.
- Gerhards, J.: „Sociology of Emotions: Feeling Culture of a Postmodern Society“, Köln (Manuskript) 1984.
- Goffman, E.: *Wir alle spielen Theater*, München 1969.
- Ders.: *Verhalten in sozialen Situationen*, Gütersloh 1971a.
- Ders.: *Interaktionsrituale*, Frankfurt am Main 1971b.
- Ders.: *Asyle*, Frankfurt am Main 1973.
- Ders.: *Rahmen-Analyse*, Frankfurt am Main 1977.
- Gross, P.: „Die unmittelbare soziale Beziehung als Problem sozialwissenschaftlicher Analyse“, in: Soeffner, H.-G. (Hrsg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, Stuttgart 1979.
- Ders.: „Liebe, Mühe, Arbeit. Abschied von den Professionen?“, in: Soziale Welt, Heft 1, 1985.
- Gross, P., Hitzler, R., Honer, A.: „Kleine Konstruktionen. Zur Theorie der Bastelmentalität“, Bamberg (Manuskript) 1985.

- Gurjewitsch, A. J.: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1980.
- Gurwitsch, A.: *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin/New York 1975.
- Habermas, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Berlin 1976<sup>8</sup>.
- Ders.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981.
- Hitzler, R.: „Den Gegen-Stand verstehen“, in: *Soziale Welt*, Heft 2, 1982a.
- Ders.: „Der ‚begeisterte‘ Körper“, in: Gehlen, R., Wolf, B. (Hrsg.): *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 11. Berlin 1982b.
- Ders.: „Spiele mit der Wirklichkeit“, in: Gehrke, C. (Hrsg.): *Konkursbuch 11*. Tübingen 1983.
- Ders.: „Existenzialer Skeptizismus“, in: *Sociologia Internationalis*, Heft 2, 1984.
- Hitzler, R., Honer, A.: „Lebenswelt — Milieu — Situation“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Heft 1, 1984.
- Honer, A.: „Beschreibung einer Lebens-Welt“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Heft 2, 1985a.
- Dies.: „Bodybuilding als Sinnsystem“, in: *Sportwissenschaft*, Heft 2, 1985b.
- Hunziker, P.: „Einführung in die Thematik ‚Öffentlichkeit und Privatheit‘“, Konstanz (Manuskript) 1982.
- Ders.: „Die öffentliche Meinung“, in: *Kindlers Enzyklopädie ‚Der Mensch‘*. Bd. VIII, München 1984.
- Kersten, F.: „Privatgesichter“, in: Grathoff, R., Waldenfels, B. (Hrsg.): *Sozialität und Intersubjektivität*, München 1983.
- Klapp, O. E.: *Collective Search for Identity*, New York u. a. 1969.
- Knoblauch, H.: „Zwischen Einsamkeit und Wechselrede: Zur Kommunikation und ihrer Konstitution bei Edmund Husserl“, in: *Husserl Studies*, No. 2, 1985.
- Kreckel, R. (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*. Sonderband 2 *Soziale Welt*, Göttingen 1983.
- Kruse, L.: *Privatheit — als Problem und Gegenstand der Psychologie*, Bern/Stuttgart/Wien 1980.
- Landgrebe, L.: „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: Waldenfels, B. u. a. (Hrsg.): *Phänomenologie und Marxismus*, Band 2, Frankfurt am Main 1977.
- Luckmann, B.: „The Small Life-Worlds of Modern Man“, in: Luckmann, T. (Hrsg.): *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth 1978.
- Luckmann, T.: *The Invisible Religion*, New York/London 1967.
- Ders.: „Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur“, in: Gadamer, H.-G., Vogeler, P. (Hrsg.): *Neue Anthropologie*, Band 3, Stuttgart/München 1972.
- Ders.: „Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz“, in: Marquard, O., Stierle, K. (Hrsg.): *Identität, Reihe ‚Poetik und Hermeneutik‘*, Band VIII, München 1979a.
- Ders.: „Soziologie der Sprache“, in: König, R. (Hrsg.): *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Band 13, Stuttgart 1979b.
- Ders.: „Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation“, in: Ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn u. a. 1980a.
- Ders.: „Über die Grenzen der Sozialwelt“, in: Ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn u. a. 1980b.
- Ders.: „Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem“, in: Ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn u. a. 1980c.
- Ders.: „Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften“, Stuttgart 1981 (Manuskript eines Vortrags beim Hegel-Kongreß).
- Ders.: „Das Gespräch“, in: Stierle, K., Warning, R. (Hrsg.): *Das Gespräch*, Reihe ‚Poetik und Hermeneutik‘, Band XI, München 1984a.
- Ders.: „Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time“, in: Jacobson-Widding, A. (Hrsg.): *Identity: Personal and Socio-Cultural*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1984b.



- Ders.: „*Social Structure and Religion in Modern Industrial Society*“, in: Roter, Z., Rodé, F. (Hrsg.): *Science and Faith*, Ljubljana/Rom 1984c.
- Luckmann, T., Berger, P.: „*Social Mobility and Personal Identity*“, in: *European Journal of Sociology*, Vol. 2, 1964.
- Luhmann, N.: „*Die Gewissensfreiheit und das Gewissen*“, in: Schavan, A., Welte, B. (Hrsg.): *Person und Verantwortung*, Düsseldorf 1980.
- Matthiesen, U.: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München 1983.
- Mead, M.: *Mann und Weib*, Zürich 1955.
- Michailow, M.: „*Das Heraufziehen von Kristallwolken des Lebensstils vor der untergehenden Sonne von Klasse und Stand*“, Aachen (Manuskript) 1984.
- Neidhardt, F.: „*Über Zufall, Eigendynamik und Institutionalisierbarkeit absurder Prozesse*“, in: Alemann, H. v., Thurn, H. P. (Hrsg.): *Soziologie in weltbürgerlicher Absicht*, Opladen 1981.
- Ders.: „*Einige Ideen zu einer allgemeinen Theorie sozialer Bewegungen*“, Köln (Manuskript) 1985 (erscheint in einer Festschrift für Karl Martin Bolte).
- Plessner, H.: *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 1970.
- Ders.: *Diesseits der Utopie*, Frankfurt am Main 1974.
- Ders.: „*Die Stufen des Organischen und der Mensch*“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt am Main 1981a.
- Ders.: „*Grenzen der Gemeinschaft*“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main 1981b.
- Ders.: „*Zur Anthropologie des Schauspielers*“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main 1982.
- Rudolph, W.: *Der kulturelle Relativismus*, Berlin 1968.
- Sartre, J. P.: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962.
- Ders.: *Das Imaginäre*, Reinbek b. Hamburg 1971.
- Ders.: *Der Ekel*, Reinbek b. Hamburg 1981.
- Ders.: „*Skizze einer Theorie der Emotionen*“, in: Ders.: *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek b. Hamburg 1982.
- Ders.: „*Die Verantwortlichkeit des Schriftstellers*“, in: Ders.: *Schwarze und weiße Literatur*, Reinbek b. Hamburg 1984.
- Schmidbauer, W.: *Selbsterfahrung in der Gruppe*, Reinbek b. Hamburg 1977.
- Schütz, A.: „*Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*“, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Band 1, Den Haag 1971a.
- Ders.: „*Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft*“, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Band 1, Den Haag 1971b.
- Ders.: „*Don Quixote und das Problem der Realität*“, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Den Haag 1972.
- Ders.: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main 1974.
- Schütz, A., Luckmann, T.: *Strukturen der Lebenswelt*, Band 2, Frankfurt am Main 1984.
- Sennett, R.: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main 1983.
- Serres, M.: *Der Parasit*, Frankfurt am Main 1981.
- Simmel, G.: „*Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*“, in: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1968a.
- Ders.: „*Zur Philosophie des Schauspielers*“, in: Ders.: *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt am Main 1968b.
- Soeffner, H.-G.: „*„Typus und Individualität“ oder „Typen der Individualität“*“, in: Wenzel, H. (Hrsg.): *Typus und Individualität im Mittelalter*, München 1983.
- Tiryakian, E. A.: „*Sociology and Existential Phenomenology*“, in: Natanson, M. (Hrsg.): *Phenomenology and the Social Sciences*, Vol. 1, Evanston 1973.
- Winkler, P. (Hrsg.): *Methoden der Analyse von Face-to-Face-Situationen*, Stuttgart 1981.